الدكتور/ أيمن علي الرؤوف صالح (*)

إشكالية تعارض المصلحة مع النص ومعايير الموازنة بينهما (*)

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى رسم حدود دقيقة ضابطة للمدى النصي المفتوح أمام العقل البشري ليدخل، ويتدخل فيه اعتمادا على المصلحة المعتبرة شرعاً، وبيان أنواع هذا التدخل، ومرجِّحاته.

وقد تألفت الدراسة من تمهيد ومبحثين وخاتمة:

أما التمهيد: فقد تعرضت فيه إلى اختلاف البشر في معيار المصلحة، وسبب هذا الخلاف، وموقف المسلمين من العقل، وتحرير المجال العام الذي يمكن للعقل من خلاله أن يتدخل في النقل اجتهادا.

وأما المبحث الأول: فقد تعرضت فيه إلى النوع الأول من أنواع التعارض الممكنة بين النص والمصلحة، وهو تعارض بين ظاهر النص والمصلحة المعتبرة بالنص نفسه.

(*) محاضر أول- أصول الفقه- جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية- بروناي.

(*) أجيز للنشر بتاريخ ٢٠١٠/٣/٢٨.

وأما المبحث الثاني: فقد تعرضت فيه إلى النوع الثاني من أنواع التعارض، وهو تعارض بين ظاهر النص والمصلحة المعتبرة بغيره من النصوص. وتناولت في هذا المبحث معايير ترجيح المصلحة على النص أو العكس.

وأما الخاتمة: فقد أشرت فيها إلى أهم نتائج هذه الدراسة.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله، ومن والاه، وبعد:

فالقانون وسيلةٌ للمصلحة:

إن الناظر في مجتمعات بني البشر، على اختلاف أجناسها ومواطنها وفترات وجودها وانقراضها، يجدها قد اعتمدت على نظام أو قانون تعمل عليه حال الائتلاف، وتعود إليه حال الاختلاف. وبغضِّ النظر عن بدائية أو رُقِيِّ هذا النظام أو القانون، وبغضّه كذلك عن مصدر هذا النظام أو القانون، سواء أكان العقل، أم العرف، أم الدين، أم مجموع ذلك، فإن هذه المجتمعات، بتبنيها هذا النظام أو القانون ورضوخها له، واجتماعها عليه، ما كانت تبحث عن شيء آخر غير «المصلحة»(١).

---

(١) والتي تتمثل على صعيد الفرد بتحصيل اللذة وأسبابها، ودفع الألم وأسبابه، في العاجلة أو الآجلة. وعلى صعيد المجتمع بتحقيق التوازن عن طريق التوزيع العادل، لهذه اللذات وتلك الآلام بين الأفراد، ودفع التضارب بالقدر الممكن فيما بينها. قال الرازي، المحصول، ٦/ ٢٤٠: «المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيله إليها والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة إليه». وقال العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/ ١٠: «المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية».

برهان ذلك: أنه قد بات مقررا ومتفقا عليه بين العقلاء أن الإنسان - بل الكائن الحي كَمَلاً - يسعى دائبا، بفطرته وأصل خلقته، بحثا عن اللذة، وفرارا من الألم، و«اللذة » و«الألم » هما وجها «المصلحة» إيجابا وسلبا، فإن وجد الإنسان اللذة في شيءٍ ما طلبه وأقام عليه وإن وجد الألم فارق. وبما أن الإنسان قد وصل إلى القانون واستقر عليه، فردا وجماعة، فالقانون، إذن، هو وسيلةٌ لتحصيل اللذة، أو لتجنب الألم، أو بعبارة أوجز، هو وسيلةٌ لتحقيق «المصلحة».

وبالمنطق، فإن هذه النتيجة، وهي: أن القانون، في نظر متبنيه، وسيلةٌ للمصلحة، نشأت عن مقدمتين:

الأولى: هي أن الإنسان بطبعه يبحث عن المصلحة وأسبابها ولا يقر إلا عليها. ودليل صدق هذه المقدمة هو المشاهد المطَّرد في مجاري العادات.

والثانية: هي أن بني الإنسان قد التزموا في تجمعاتهم أنظمةً وقوانين. ودليل صدق هذه المقدمة النظرُ في تجمعات بني البشر وتطوُّر أسسها قديما وحديثا، بدءاً من مجتمع الأسرة، ومرورا بمجتمع العائلة والقبيلة والقرية، وانتهاء بمجتمع الدولة الذي يمثل آخر مرحلة من مراحل التمدُّن البشري، فإن هذا التجمعات، على تباينها في البدائية والرقي، لم تكن لتسير عبثا بل على قانون ونظام، وحتى في المجتمعات البدائية الأولى -المزعومة(٢)- والتي كانت تقوم على الأسرة كأساس للتجمُّع لا

---

(٢) وإنما قلت: المزعومة؛ لإمكان النزاع في حقيقة وجود ما يسميه علماء التاريخ والاجتماع بـ« الإنسان الأول ». والذي يُصور بالجهل المدقع والتعري الكامل والهمجية في السلوك أقرب ما يكون إلى الحيوان؛ لأنه قد ثبت اعتقادا أن آدم عليه السلام هو الإنسان الأول، وقد أوتي من العلم ما أوتي حيث علمه الله تعالى الأسماء كلها. لكن هذا لا يمنع من وجود نوع الإنسان الموصوف آنفا لإمكان انفراد بعض من ذرية من خلقوا بعد آدم صغارا أو ضياعهم لسبب من الأسباب في غابة من الغاباتٍ أو جزيرة من الجزر فنشؤوا

غير، فمن الثابت لدى زاعميها أن الزوج قد كانت له مهامٌّ خاصَّة به، كالصيد مثلا، والزوجة كذلك، كالاعتناء بالصغار وتحضير الطعام. وتفصيلُ المهام وتحديدُها على هذا النحو هو نظام وقانون، وإن كان بدائيا.

فإذا ثبتت هاتان المقدمتان (الإنسان لا يستقر إلا على ما هو مصلحة – والإنسان قد استقر على قانون) نتج لدينا النتيجة المطلوبة وهي: أن القانون «مصلحة»، أو بعبارة أدق، هو وسيلةٌ لـ– «المصلحة».

وجود الخلاف في القانون هل ينفي كونه وسيلةً للمصلحة؟:

فإذا تقرر ما سبق برز سؤالٌ يقول: إذا كان تشريعٌ أو قانون ما، في قضية ما، طريقا للمصلحة في مجتمع ما، فكيف يكون تشريع أو قانون آخر مناقضٌ للتشريع أو القانون الأول، وفي القضية ذاتها، لكن في مجتمع آخر، طريقا للمصلحة، مع أن العقل يقضي بأن الأسباب المتناقضة تؤدِّي حتما إلى مسبَّبات متناقضة، فإذا أدى أحد التشريعين في قضية ما إلى المصلحة فإن التشريع المضاد، في القضية ذاتها، وفي الوضع نفسه، لا بد أن يؤدي إلى المفسدة؟ خذ مثالا على ذلك الخمر، فلو كان قانون يحظرها وآخر يبيحها، فإما أن تكون المصلحة في الحظر، وإما أن تكون في الإباحة. ولا سبيل إلى أن تكون المصلحة في القانونين معاً؛ لأن ما ينتج عن الحظر مباين لما ينتج عن الإباحة. فإذا كانت المصلحة في أحدهما فالمفسدة في الآخر قطعا؟!

وإذا تقرر هذا فكيف يُقال بأن القانون، كلَّ قانون، وسيلةٌ للمصلحة؟

هذه النشأة الحيوانية. لكن على كل حال، ليس هذا هو الأصل. ولا يصح أن يكون هذا « الشاذ » هو الإنسان الأول أو الواقع الحقيقي للإنسان القديم عموما.

والجواب عليه: هو أنَّا لم ندَّعِ أن القانون وسيلة لمصلحة ثابتة ومحددة، حتى لو اختلف إباحة وحظرا بقيت هذه المصلحة نفسُها مترتبة عليه. وإنما الذي نقوله هو أنه وسيلةٌ ل- «مطلق المصلحة»، حيث إن هذا الإطلاق قابل للتقييد المتعدد والمتنوع والمختلف بحسب المجتمع المتبني للقانون. فلو اختلف هذا القانون إباحة وحظرا في فعل بعينه، فيما بين مجتمع وآخر، كما مُثِّل آنفا بشرب الخمر، فإن «مطلق المصلحة» متحقِّق في حالتي الإباحة والحظر؛ لأن كل مجتمع يرى أن ما شرعه مصلحةٌ بوجه من الوجوه، والمنفي هو تحقُّق مصلحة واحدة، ثابتة ومحدَّدة، في الحالين. وهو ما افتُرِض في السؤال، وعنه نَتَجَ الخطأ في الاعتراض.

وبالنتيجة، فإن اختلاف القوانين في الفعل الواحد ناجم عن الاختلاف في تقدير مصلحة هذا الفعل واعتبارها، لكون ذلك أمرا نسبيا يختلف باختلاف الطبائع والأعراف والاعتقادات.

وهذا عائد، إذا أردنا التحويم حول حقيقة الأمر، إلى أن مصلحة الفعل - الذي هو محل تعلق القانون - لا تنبثق في كثير من الأحيان عن تحصيل لذة واحدة أو تجنُّبِ ألم واحد، بل عن مجموعة من اللذات والآلام المتباينة قدرا وزمنا. ونتيجةً لهذا التباين يحصل الخلاف في تقدير المصلحة، فبينما ينظر بعض الناس إلى الفعل من حيث ما يحصِّل ويدفع من لذات وآلام عاجلة، فيشرع قانونا يبيح هذا الفعل أو يوجبه، ينظر آخرون إلى ما يحصِّل ويدفع منعُ هذا الفعل من لذات وآلام آجلة فيشرع قانونا يحظره؛ إذ غالبا ما تتبع اللذاتِ العاجلةَ آلامٌ آجلة، والآلامَ العاجلةَ لذاتٌ آجلة. هذا من ناحية.

ومن ناحيةٍ أخرى، ففي غير الأمور الفطرية والجبلِّية تختلف طبائع الناس وأعرافهم واعتقاداتهم في تقدير اللذة الناجمة عن الفعل، فبينما يراها بعضهم جسيمة، يراها بعضهم الآخر تافهة أو «مَضْيَعَةً للوقت». أو تفوِّت لذَّاتٍ أعظم منها.

وفي النهاية يتلخص لدينا أن «الاختلاف في القانون» لا يدل على انتفاء كون القانون وسيلةً للمصلحة، وإنما يدل على «اختلاف الناس في تقدير المصلحة»، وهذا ناجم عن طبيعة اللذات والآلام المكوِّنة لهذه المصلحة، وذلك من ناحيتين:

الأولى: الترتب الزمني لهذه اللذات والآلام، أي كون بعضها آجلا وبعضها الآخر عاجلا. وهنا يتدخَّل الاعتقاد في تقدير بعض اللذات والآلام الآجلة كما في حالة المؤمن الذي يحسب حسابا للجنة والنار، وهي لذات وآلامٌ آجلة.

والثانية: القدْر المفتَرَض لهذه اللذات والآلام، حتى لو استوت في الحلول والأجل، وهو مجالٌ فسيح لاختلاف الآراء ينجم عن اختلاف الطبائع والأعراف والاعتقادات.

معيار المصلحة:

وإذا كانت المصلحة قابلةً لهذا الخلاف الفسيح في التقدير، فمن ثَمَّ الاعتبار ما بين مجتمع وآخر، بل بين إنسان وآخر في المجتمع ذاته، فقد احتاجت إلى معيارٍ يمكِّن من قياسها بدقة حتى يتم التشريع والتقنين على ضوئها. ومن هنا فقد أعمل البشر عموما عقولهم للوصول إلى هذا المعيار. وافترقوا بعد هذا الإعمال إلى فريقين:

الأول: فريقٍ أوصلتهم عقولهم إلى الإيمان بخالقٍ لهذا الكون بعد سماعهم منادي الإيمان والنظر في معجزات الرسل. وهم أتباع الديانات عموما. وهم على قسمين: أهل إسلام، وأهل كتاب.

فأهل الإسلام لَمَّا وصلوا إلى خالقهم وجدوه، برحمته وحكمته، قد كفاهم مؤونة التشريع وتقدير المصالح في كثيرٍ من المجالات. ثم ترك لهم بعد ذلك مجالا واسعا يمارسون فيه الاجتهاد وتقدير المصالح بإذنه، وعلى ضوءِ قواعدَ عامَّةٍ وخطوطٍ رئيسة وضعها لهم، فسلَّموا له أمرهم فيما شرعه لهم نصا، واجتهدوا وراء ذلك فيما أمرهم بالاجتهاد فيه.

وأمَّا أهل الكتاب، الذين انحرفوا عن نهج رسلهم وبدلوا وغيروا، فلما لم يجدوا في أديانهم، لسبب أو لآخر، ما يكفل القيام بأمر التشريع «دنيا ودين»، زعموا أن خالقهم قد ترك لهم أمر التشريع فيما يتعلق بدنياهم بمعيار عقولهم فَجَرَوْا على تحكيم العقل في التشريع، حتى لم يفترقوا عن غير ذوي الدين إلا في أمور هامشية اختلفوا فيما بينهم في ردها إلى حكم الدين أو الدنيا.

والفريق الثاني: هم من لم يصلوا –بتقصير منهم، وممن كُلِّفوا بدعوتهم– إلى الخالق، سبحانه، فعادوا في أمر التشريع إلى عقولهم، فانتهوا إلى حيث بدؤوا. وهذه نتيجةٌ طبيعية لمن لا يؤمن بخبر السماء.

والحاصل مما سبق: أن الناس في تحديد معيار التشريع وتقدير المصالح على رأيين لا ثالث لهما:

الأول: معيار النقل الصحيح عن ربِّ السماء. وهؤلاء هم المسلمون حقاً بأجمعهم.

والثاني: معيار العقل، المستند إلى النَّظر المجرد أو المستند إلى التجربة، أو الهوى(٣) في نهاية المطاف، وهم الكفَّار، وأهل الكتاب.

المعتزلة وتحكيم العقل:

فإن قيل: والمعتزلة، في قولهم بتحكيم العقول في الأفعال حسنا وقبحا، أليسوا من أهل الإسلام؟ وإذا كانوا مسلمين، وهم كذلك، أفلا يتناقض هذا مع ما سبق تعميمه من اتفاق أهل الإسلام على تحكيم خبر السماء؟

فالجواب عليه: بل هم موافقون لغيرهم من أهل الإسلام على الرغم من قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين؛ لأنهم بقولهم هذا لا يقولون، وحاشاهم ذلك، بأن العقل هو الحاكم أو هو منشئ الحكم كما يقوله الكافرون. وإنما يقولون بأن العقل كاشف عن حكم الشرع في بعض الأمور لا غير، ويجعلون مجاله، أي العقل، ما لم يرد فيه نص قاطع عن طريق المعصوم، صلى الله عليه وسلم. قال صاحب فواتح الرحموت: «لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة. لا كما في كتب بعض المشايخ: أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكمُ العقل. فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام. بل إنما يقولون: إن العقل معرِّف لبعض الأحكام الإلهية سواء ورد به الشرع أم لا. وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضا»(٤).

---

(٣) كأهل ما يُسمَّى بالديمقراطية هذه الأيام، حيث انتهوا إلى أن الحكم والتشريع للأغلبية كائنا ما كان هذا الحكم أو التشريع، وحتى لو كان مستندا إلى الهوى الصِّرف مخالفا لمقتضى العقل بالنظر المجرد أو التجربة.

(٤) عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ٢٥/١.

وعليه، فالخلاف بين أهل السنة والمعتزلة خارج عن دائرة المنصوص عليه قطعا، وهو منحصر في ناحيتين:

الأولى: الحكم قبل النص، أي قبل ورود الشرع أو فيمن لم يبلغه الشرع. فأهل السنة يقولون بأنْ لا حكم، وبالتالي لا ثواب ولا عقاب. والمعتزلة يقولون بحكم العقل. وأنه وحده من غير الشرع يدل على الثواب والعقاب من الله تعالى في بعض الأفعال.

والثانية: في المنصوص عليه ظنا، في العقائد(٥)، سواء أكانت الظنية من جهة الدلالة أم من جهة الثبوت. حيث توسَّع المعتزلة، على خلاف أهل السنة، في تأويل هذه النصوص وردِّها أحيانا، إذا خالفت مقتضى العقول من وجهة نظرهم.

إشكالية تعارض العقل مع النقل:

سبق القول: إن المسلمين قد كُفوا، إلى حد ما، مؤونة التشريع. وهذا فضل كبير من الله تعالى ونعمة، حيث لم يدعهم لمتاهات العقول، واضطراب الأهواء، بل شرع لهم من الأحكام ما حفظ به عليهم مصالحهم في الدنيا والآخرة. وسبق القول أيضا بأن الله عز وجل، بما اقتضته حكمته وإرادته، قد ترك مجالا واسعا للمسلمين لكي «يُشَرِّعوا»(٦) لأنفسهم من خلاله بإذنه، وعلى ضوء من هديه. أو بعبارة أكثر

---

(٥) وإنما قلت العقائد، لأن المعتزلة كما هو معروف لم يشتغلوا بالفروع إلا من خلال مذاهب أهل السنة في الأعم الأغلب، ولأن الأحكام الفرعية عندهم تدخل ضمن دائرة الجواز العقلي. ودليل ذلك أنهم في مجملهم قالوا بقبول خبر الواحد في الأحكام الفرعية. انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/٩٦.

(٦) وهل يجوز أن يطلق على المجتهد بأنه شارِع أم لا؟ قضية لفظية شكلية. وقوله تعالى: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ} (الشورى:٢١) دال بمفهومه المخالف على جواز أن يُشرع بإذنه، وإلا لم يكن لقيد الإذن فائدة.

استساغة، ترك لهم مجالا كي يبحثوا عن حكمه المشروع، مستخدمين عقولهم على ضوءٍ من هديه تعالى، بدلاً من أن يدلهم على الحكم رأسا بالنص القاطع.

ومن هنا، وبالضبط، من عُسْرِ الميز، فمن ثَمَّ الفَصْل، بين مجال جواز إعمال العقل في التشريع، وبين مجال عدم إعماله، برز ما يمكن تسميته بإشكالية تدخل العقل في النقل، أو بعبارة أخرى، إشكالية الاجتهاد مقابل النص، أو بعبارة ثالثة، إشكالية تقديم المصلحة على ظاهر النص أو العكس.

وذلك لأن الأفعال والوقائع البشرية، والتي هي متعلق الأحكام والتشريع، انمازت إزاء تناول التشريع الإسلامي لها إلى ثلاثة أقسام: طرفين وواسطة:

فأما «**الطرف الأول**»: فتأتي فيه الأفعال المنصوص على حكمها بنصوص قطعية الثبوت والدلالة. وهذه الأحكام – فيما هي مقطوعة فيه(٧) – يحرم على العقل أن يتدخل فيها متزيدا أو متنقِّصا من دلالتها، ولا يفسَّرُ أيُّ تدخل للعقل فيها إلا تجاوزا لها، ومن ثم دخولا في تعطيل حكم الله تعالى فيها، كفعل الزنا الذي حكمه التحريم قطعا، وشرب الخمر كذلك، وكالصلاة والزكاة المتفق على وجوبهما، وما شاكل ذلك من الأفعال التي أجمع المسلمون على حكمها استنادا إلى النص القاطع.

وأما «**الطَّرف المقابل**»: فتأتي فيه الأفعال التي لم يتناولها بعينها نص ما، والتي تقع ضمن ما أطلق عليه الأصوليون مصطلح «المصالح المرسلة»: كتنظيم القضاء تدرجا بالحكم، وقواعد المرور، واتخاذ الدواوين والوزارات...الخ. وتأخذ

---

(٧) إنما وضعت هذا القيد (فيما هي مقطوعة فيه) لما سيأتي لاحقا من أن كل حكم مقطوع، إلا النادر جدا، لا بد له من جوانب ومتعلقات ظنية، تخضع لاجتهاد العقل المستند إلى الدليل.

هذه الأفعال حكمها من قواعد الشرع ومقاصده العامة، ويتحدَّدُ نوع حكمها، بحسب مرتبة المقصد الشرعي المحافظ عليه من خلالها، وبحسب تعيُّن إفضائها إليه ودرجة هذا الإفضاء، وبحسب إلزام الإمام بها أو عدمه. وعلى أية حال فهذه الأفعال المرسلة عن النص الخاص، المقيدة بالمقصد العام، مقبولة عند علماء المسلمين باتفاق فيما انتهى إليه الدكتور البوطي في خاتمة بحثه في ضوابط المصلحة(٨). وما جرى من الخلاف بين بعض الأصوليين في اعتبارها ناجم عن الاختلاف في تحديد مدلول مصطلح «المصالح المرسلة»، حيث عنى بها بعضهم المصلحة الغريبة أو «المناسب الغريب» في لغة الأصوليين، وهي التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار لا بعينها ولا بجنسها، وقد استصعبوا التمثيل لها، وعنى بها آخرون ما يَعِنُّ من المصالح في معارضة الدلالة الظنية للنصوص، وهو موضوعنا الآتي.

وأما «**الواسطة**»: فتأتي فيها الأفعال التي تناولها الشارع الحكيم بنصوص ظنية: إما من حيث الثبوت فقط، كخبر الواحد ذي الدلالة القاطعة، وإما من حيث الدلالة فقط، كالنص القرآني ظني الدلالة، وإما من حيث الدلالة والثبوت معا، كخبر الواحد ظني الدلالة.

والحكم الحقيقي لهذه الأفعال، إذا تعارضت فيها المصالح (المعتبرة) مع ظواهر النصوص، هو مرتعٌ للخلاف والاشتباه عند الفقهاء فيما بينهم تفريعا وتطبيقا، وعند الأصوليين كذلك تأصيلاً وتقعيداً. ورسمُ حدودٍ لهذا الخلاف، ومن ثَم وضعُ ضوابط عامة تحكمه هو الهدف من هذه الدراسة فيما يستقبلنا من الأوراق.

---

(٨) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص٣٥٤

التعارض بين المصلحة المعتبرة وظاهر النص:

ما من شك في أن قبول القول بالتعارض بين المصلحة، بإطلاق، وبين النص، بإطلاق أيضا، مفض إلى الهلكة دنيا وآخرة؛ وذلك لأنه يؤدي، شئنا أم أبينا، إلى الاستغناء عن الوحي كمعيار للمصالح التشريعية، والاجتزاء بمعيار العقل، وهو ارتداد إلى قول أهل الشرك، عياذا بالله تعالى، كما أسلفنا.

لذلك، كان حريا بنا أن نقيِّد هذه المصلحة التي قد تقف قبالة النص وتعارضه بالاعتبار الشرعي. وهذا الاعتبار – باختلاف طرائقه كما سنرى – هو الذي جعل هذه المصلحة لا تخرج عن نطاق معيار الوحي. هذا من جهة المصلحة، وأما من جهة النص فلا بد من تقييده بالدلالات الظنية له أو فيما يُصطلح عليه ب– «ظاهر النص»، لأن المدلول القطعي للنص ليس مجالا للاجتهاد كما سبق بيانه، فصار الأمر، بعد هذا التقييد، كما لو تعارض دليلان شرعيان ظنيان، فالنظر حينئذ هو في الترجيح بينهما. والتعارض بين هذين الدليلين وإن أطلقناه فإنما هو تعارض ظاهري لا في حقيقة الأمر، كما هو مقرر في علم الأصول.

ويمكننا في هذا الصدد أن نميِّز شكلين أساسين للتعارض بين المصلحة المعتبرة وظاهر النص، تبعا للدليل الدال على اعتبار المصلحة في كلٍّ منهما: فالشكل الأول: يعود فيه اعتبار المصلحة إلى النص نفسه المعارض لها بظاهره، والشكل الآخر: يعود فيه اعتبارها إلى دليل آخر، وهذا ما يقتضي منا قسمة هذه الدراسة إلى مبحثين:

المبحث الأول: تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة بالنص نفسه.

المبحث الثاني: تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة بغيره.

المبحث الأول

تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة بالنص نفسه

ويشتمل هذا المبحث على المطالب الآتية:

المطلب الأول: للنص الشرعي مدلولان لا ينفكان: لغوي شرعي، وعقلي شرعي.

المطلب الثاني: تعارض دلالتي النص اللغوية (ظاهر النص) والعقلية (المصلحة) في الدلالة على الحكم

المطلب الثالث: الفرق بين العلة والمصلحة والمزج بينهما

المطلب الرابع: أمثلة لتعارض دلالتي النص اللغوية والعقلية (ظاهرالنص والمصلحة) في الدلالة على الحكم

المطلب الخامس: الدلالة العقلية للنص (المصلحة) قد تُوقِف العمل بالحكم في بعض الصور

المطلب السادس: آراء الأصوليين في تكييف تقديم الدلالة العقلية للنص على دلالته اللغوية الظاهرة

المطلب الأول

للنص الشرعي مدلولان لا ينفكّان

لغوي شرعي، وعقلي شرعي

الأصل في الأحكام – وهي مضامين النصوص – التعليل.

هذه قاعدة مسلمة عند القائلين بالقياس عموما. ومنها أنطلق إلى القول بأن النص الدال على حكم من الأحكام بدلالته اللغوية الظاهرة – وهي دلالة شرعية بالإجماع – يستبطن شيئا آخر غير الحكم، ألا وهو علة هذا الحكم.

والفرق بين الدلالتين: دلالة النص على الحكم، ودلالته على العلة، أن الدلالة الأولى لغوية ظاهرة: أي دلت عليها الألفاظ دلالة ظنية أو قطعية، وأما الثانية فهي – في الغالب – عقلية شرعية.

وإنما قلت: في الغالب؛ لأن العلة قد تكون لغوية، وذلك إذا ما كانت منصوصا عليها في النص نفسه.

وقلت: عقلية؛ لأن العلة في استخراجها تعتمد على النظر العقلي في المصلحة التي يمكن للحكم أن يكون قد استهدفها، كما هي في مواقع الوجود، وهو ما سماه الأصوليون ب– «مسلك المناسبة» في استخراج العلة، وهو مسلك ينطلق فيه العقل من الواقعة أو الفعل محل الحكم، فينظر ما فيه أو فيما يترتب عليه من المصالح والمفاسد، ثم يعمد إلى محاولة تفسير ربط الشارع بين نوع الحكم المدلول عليه بألفاظ النص، ومحل هذا الحكم، على ضوءٍ من المصالح أو المفاسد التي كان قد قدَّرها في هذا المحل، وأيٍّ هذه المصالح أو المفاسد بالذات هي التي قصدها الشارع في هذا الربط، ثم يستثمر هذا التفسير في تعميم حكم النَّص أو تخصيصه(٩).

---

(٩) فمثلا في النص: «... ولا يبع حاضر لباد... » [البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب: باب: هل يبيع حاضر لباد بغير أجر وهل يعينه أو ينصحه، رقم (٢٠١٣)]، ينظر العقل في محل الحكم، وهو فعل بيع الحاضر للبادي لماذا تعلق فيه النهي، فيجد، مثلا، أن ذلك ناجم عن مفسدة إغلاء الأسعار، لتدخل الوسيط الخبير بالأسواق مستغلا جهل البادي وحاجة أهل السوق، مما يؤدي إلى لحوق الضرر بالناس، مقابل أن يثري الوسيط من غير أن يكون له دور في عملية الإنتاج. فإذا وصل العقل إلى مثل هذه النتيجة، طرد هذه العلة التي توصل إليها وعكسها. فأما طردها فينتج عنه قياس كل فعل تتحقق فيه علة « النهي عن بيع الحاضر للبادي» عليه، كالشراء أو الإجارة له، أو البيع لمن هو مثله في الجهل بالأسعار كأهل القرى. وأما عكسها فينتج عنه استثناء كل بيع يبيعه الحاضر للبادي إذا لم تتحقق فيه العلة المذكورة، كبيع الحاضر للبادي نصحا واحتسابا لا من أجل الأجر المادي، وهو قول ابن عباس وغيره.[انظر قوله وقول غيره من أهل العلم في: فتح الباري، ٤ / ٤٣٣ – ٤٣٦].

وقلت: شرعية – وهذا قيدٌ من الأهمية بمكان – لثلاثة أسباب:

الأول: لأن التعليل خاضع للدلالة اللغوية للنص أولاً، فمن ثَمَّ استثمار هذه الدلالة من قِبَل العقل ثانيا. فدور النص بألفاظه يتمثل في الربط بين نوع الحكم، سواء أكان الوجوب أم الندب أم التحريم أم الكراهة أم الإباحة، وبين محل الحكم، وهو الفعل أو الواقعة البشرية المنصوص عليها، ودور العقل، بعد ذلك، هو تعليل هذا الربط من خلال النظر في مصالح محل الحكم ومفاسده كما هي في مواقع الوجود. فدور العقل، على هذا، تالٍ لدور لغة النص ومعتمدٌ عليه، ومحكوم به، ولا غنى له عنه، ولا خلاف في أن النص بلغته وألفاظه شرعي، فكذلك ما كان معتمدا عليه، ومنبثقا منه، وهو التعليل. ومن هنا قال الشاطبي، رحمه الله تعالى، رادا على من قال باستقلال العقل بمعرفة المصالح ولو لم يرد الشرع: «العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشارع أصولها، فذلك لا نزاع فيه»(١٠). إذن، فالشارع يدل على أصول المصالح بألفاظ النص الدالة على الحكم، والعقل، بعد ذلك، يتعقل هذه المصالح فيجعلها مناطا لهذا الحكم – وهذا هو التعليل – فمن ثم يجتهد في هذا الحكم مُوسِّعا ومضيِّقا.

السبب الثاني: لأن استنباط العلة بالنظر العقلي في المصالح والمفاسد، مدلول عليه بجملته شرعا، وقد أخذه معظم الأصوليين من إجماع الصحابة، رضوان الله عليهم، على مشروعية القياس اجتهادا وتطبيقا، والإجماع حجّة شرعية. وعليه، فالشرع هو الذي أذن للعقل – بل أمره أمرا – بمثل هذا النوع من الاستدلال، مما

---

(١٠) الشاطبي، الموافقات، ٢ /٤٨.

يعني أنه استدلال شرعي أولا، فَمِنْ ثَمَّ عقلي. وهذه هي الفكرة التي من أجل إثباتها ألَّف الإمام الغزالي، رحمه الله تعالى، كتابه أساس القياس. ومما قال الشاطبي، رحمه الله تعالى، في هذا المعنى: «ليس القياس [وهو يقوم على النظر العقلي في المصالح والمفاسد] من تصرفات العقول محضا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق وتقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس، فإنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبَّه النبيُّ، صلى الله عليه وسلم، على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية يجري بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته»(١١).

السبب الثالث: هو أن العقل ليس مطلقا في النظر، في تقدير المصالح والمفاسد، وعلة الحكم، بل هو مقيَّد باعتبار الشارع لهذه العلة، واعتبار ما تجلبه من مصالح أو تدفعه من مفاسد، بحيث تندرج هذه العلة بما تفضي إليه، ولو بجنسها البعيد، في مقاصد الشرع العامة. وهذا هو رأي جمهور الأصوليين. وعليه، فدلالة النص على العلة شرعية بهذا الاعتبار أيضا.

ونخلص مما تقدم إلى «شرعية» مدلولي النص اللغوي والعقلي على حدٍّ سواء. وهذان المدلولان هما ما عنيناه في عنوان هذا المبحث بظاهر النص والمصلحة المعتبرة بالنص نفسه. فظاهر النص هو الدلالة اللغوية الظنية على الحكم، والمصلحة هي الدلالة العقلية عليه.

---

(١١) المرجع السابق، ١ / ٨٩.

المطلب الثاني

تعارض دلالتي النص اللغوية (ظاهر النص) والعقلية (المصلحة) في الدلالة على الحكم

إذا ثبت لدينا أن للنص دلالتين، دلالةً لغوية على الحكم، ودلالة عقلية على علة هذا الحكم، وأن كلا الدلالتين مقرر شرعا، فلا بد أن ندرك خاصتين مهمتين لكلا هاتين الدلالتين:

الأولى: أن هاتين الدلالتين ظنيتان؛ فالدلالة اللغوية الظاهرة ظنية بلا ريب؛ لأنَّها تحتمل التأويل بدليل، والاحتمال يعني الظن. والدلالة العقلية على العلة، ظنية أيضا، ومن هنا كانت مثاراً للخلاف بين العلماء في كثير من الأحكام.

والخاصية الثانية: وهي مترتبة على الأولى، أن هاتين الدلالتين تقبلان التعارض والتوافق، فإن توافقتا في الدلالة على حكم ما، تأكَّد هذا الحكم، وإن تعارضتا لجأنا إلى الموازنة والترجيح بينهما، فإن ترجَّحت لدينا دلالة النص العقلية، أوَّلنا بها دلالة النص اللغوية الظاهرة، وإن حصل العكس أبطلنا العلة المعارضة لدلالة الظاهر، وبحثنا عن علة أخرى موافقة لها.

المطلب الثالث

الفرق بين العلة والمصلحة والمزج بينهما

فإن قيل: نراك تمزج بين دلالة النص على العلة، وبين المصلحة، أفهما شيء واحد في واقع الأمر؟ أم ماذا؟

فأقول: الحق، أن العلة والمصلحة، في الاصطلاح الشائع لدى الأصوليين، مفهومان يختلف كل منهما عن الآخر، فالعلة هي المعنى المناسب الذي يُظَنُّ من

ربط الحكم به جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فليست هي عين المصلحة أو المفسدة، بل هي الطريق المناسب المفضي إليهما، فالسُّكر مثلا علة في تحريم الخمر، وإيقاعُ العداوة والبغضاء، والصدُّ عن ذكر الله تعالى، هما المفسدة التي يفضي إليها السكر غالبا كما أشار إلى ذلك النص القرآني.

ومع إدراكي هذا الأمر، فقد آثرت المزج بين المفهومين على نحو واحد؛ وذلك لعدم جدوى التفريق بينهما بالنسبة لموضوع تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة بالنص نفسه، من حيث إن تعارض ظاهر النص مع علة النص، هو في النهاية، تعارض مع المصلحة التي تفضي إليها هذه العلة. فالمفهومان في المحصِّلة سيان، وإنما احتاج الأصوليون إلى التفريق بينهما في موضوع القياس لا غير، وذلك لأنهم احتاجوا إلى صفة «الانضباط» في الوصف المعلل به حتى يمكن القياس عليه، فالعلة تصلح للقياس،لأنها منضبطة، والمصلحة لا تصلح لأنها ليست كذلك(١٢). أما نحن فلسنا بحاجة، ونحن بصدد موضوع هذه الدراسة، إلى هذا التفريق.

---

(١٢) وهذا هو ما يسمى عند الأصوليين بموضوع التعليل بالحكمة، والجمهور على عدم الجواز إلا أن تنضبط الحكمة فيمكن القياس عليها. انظر شلبي، تعليل الأحكام، ص١٣٥. وقد حققت معنى العلة عند الأصوليين في بحث مستفيض بعنوان: تحقيق معنى العلة، يسر الله تعالى نشره قريبا.

المطلب الرابع
أمثلة لتعارض دلالتي النص اللغوية والعقلية (ظاهرالنص والمصلحة) في الدلالة على الحكم

وأكتفي – منعاً من التطويل، ولأن الغرض من المثال التوضيح وهو حاصل بالقليل – بذكر هذين المثالين(١٣):

المثال الأول: حديث الأمر بالصلاة في بني قريظة:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال النبي، صلى الله عليه وسلم، يوم الأحزاب: « لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة »، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلّي لم يُرد منا ذلك فذُكر ذلك للنبي، صلى الله عليه وسلم، فلم يعنِّف واحداً منهم(١٤).

قال الحافظ ابن حجر، رحمه الله تعالى، ناقلا عن غيره من أهل العلم: «في هذا الحديث من الفقه: أنه لا يُعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية، ولا على من استنبط من النص معنى يخصصه»(١٥).

وقال ابن القيم، رحمه الله تعالى: «وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي، صلى الله عليه وسلم، في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها في الطريق، وقال لم يرد منا

---

(١٣) وقد اقتطفتهما مع بعض التعديل عليهما، والاختصار لهما، من رسالتي الماجستير « أثر تعليل النص في دلالته ». ومن أراد المزيد فليعد إلى الرسالة، فإن فيها العشرات من مثل هذين المثالين من فقه الصحابة ومن بعدهم من أئمة الاجتهاد رضوان الله تعالى عليهم.

(١٤) البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، باب: مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه، رقم (٤٨١٠).

(١٥) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧/ ٤٧٣.

التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر(١٦)، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس»(١٧).

قلت: حاصل اجتهاد الصحابة الذين صلوا في الطريق أنه: تخصيص لعموم النص بالعلة أو المصلحة التي بعثت عليه. وذلك أن قوله، صلى الله عليه وسلم: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» نهي يعم جميع المخاطبين به في جميع الأحوال، سواء خِيف فوات وقت الصلاة أم لا، ولكن بعد أن وقف الصحابة على علة هذا النهي، والتي تصب في مصلحة الإسراع لقتال يهود جزاء خيانتهم، خصصوا بها هذا العموم، وهو الدلالة اللغوية الظاهرة للنص، فأخرجوا منه حالة ما إذا خُشي فوات الوقت، فكأن النهي بعد فهم العلة صار كالتالي: لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة إلا أن يخشى فوات الوقت.

وفي هذا، فضلا عن التمثيل والتوضيح لتعارض دلالتي النص اللغوية الظاهرة والعقلية، دليلٌ على مشروعية تقديم هذه الأخيرة، إذا كانت تفيد ظنا على الحكم أكثر من الذي يفيده ظاهر النص؛ لأن هذا النوع من الاجتهاد كان قد لقي الإقرار من النبي، صلى الله عليه وسلم.

---

(١٦) لا يجوز الاستدلال بفعل الصحابة المؤخرين للصلاة على مذهب أهل الظاهر كما أطلقه ابن القيم، رحمه الله تعالى، وقد أوضحت هذا في « أثر تعليل النص في دلالته » ص٥٤.

(١٧) ابن القيم، إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين، ١/ ٢٠٣.

المثال الثاني: حديث النهي عن الاحتكار:

عن يحيى بن سعيد قال: كان سعيد بن المسيب يحدِّث أن معمراً قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من احتكر فهو خاطئ» فقيل لسعيد: فإنك تحتكر؟ قال سعيد: إنَّ معمراً الذي كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر(١٨).

الدلالة اللغوية الظاهرة للنص «من احتكر فهو خاطئ» تقتضي تحريم الاحتكار عموما بكافة صوره، فكيف خالف معمر بن عبد الله، وسعيد، رضي الله عنهما، ما رويا؟

قال النووي، رحمه الله: «وأما ما ذُكر في الكتاب عن سعيد بن المسيب ومعمر راوي الحديث أنهما كانا يحتكران، فقال ابن عبد البر: إنما كانا يحتكران الزيت، وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه والغلاء. وكذا حمله الشافعي وأبو حنيفة وآخرون، وهو الصحيح»(١٩).

إذن، فحاصل اجتهاد معمر وسعيد أنه تخصيص لعموم النص بعلة النص أو مصلحته (دلالته العقلية)، وذلك أنهما رأيا أن العلة في النهي عن الاحتكار ليست هي مجرد صورته، وإنما ما يترتب عليه من الضرر كغلاء السعر واحتياج الناس، فحيث تحققت العلة ثبت النهي، وحيث لم تتحقق انتفى، وإن كان في ذلك مخالفةٌ لظاهر النص القاضي باستغراق النهي جميع صور الاحتكار في جميع الأحوال.

ويُذكر عن سعيد بن المسيب، رحمه الله، أنه سئل عن وجه احتكاره فقال: «ليس هذا الذي قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إنما قال رسول الله، صلى

---

(١٨) مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم (٤٠٢٩).

(١٩) النووي، شرح صحيح مسلم، ١١/ ٤٥.

الله عليه وسلم: أن يأتي الرجل السلعة عند غلائها فيغالي بها، فأما أن يأتي الشيء وقد اتضع فيشتريه ثم يضعه فإن احتاج إليه الناس أخرجه فذلك خير»(٢٠).

قال الأستاذ الدريني، حفظه الله تعالى، معلقاً على كلام ابن المسيب، رحمه الله تعالى: فهذا – كما ترى – ادِّخار للتوسعة، وهو رفق وإحسان لا استغلال فيه ولا إضرار، فلم يتحقق فيه مناط الاحتكار المحرم المنظور إليه من حيث أثره ومآله، وهو، وإن اتفق مع الاحتكار صورة، لكنه على النقيض منه أثراً ومآلاً، والعبرة بالمآل، لأن التصرفات محكومة شرعاً بنتائجها(٢١).

المطلب الخامس

الدلالة العقلية للنص (المصلحة) قد تُوقِف العمل بالحكم في بعض الصور

تُعارِض الدلالةُ العقلية للنص أحيانا عمومَ دلالته اللغوية في الأزمنة، والتي تعني لزوم انسحاب حكم النص لا على الزمن الأول الذي قيل فيه النص فحسب، بل على جميع الأزمنة إلى يوم القيامة، وهذه دلالة مجمع عليها عند أهل العلم. قال الزركشي، رحمه الله: «مما عُرف بالضرورة من دينه عليه الصلاة والسلام: أن كل حكم تعلّق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة»(٢٢).

ولا يُعدُّ مثلُ هذا التعارض، وإن أدى إلى تخصيص العموم الزماني للنص الشرعي، باطلا بحال من الأحوال، إلا أن تكون العلة أو المصلحة المستنبطة من النص محلَّ نظر. وإليك هذا المثال يوضح ما نرمي إليه:

---

(٢٠) البيهقي، السنن الصغرى، كتاب البيوع، باب كراهية الاحتكار، ٢/٢٨٧.
(٢١) انظر: الدريني، محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ١ / ٤٧٩.
(٢٢) الزركشي البحر المحيط، ٣/ ١٨٤. وانظر: العلائي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، ص٣٣٩.

عن أبي سعيد الخدري، رضي الله تعالى عنه: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم»(٢٣).

وعن ابن عمر، رضي الله عنهما: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل»(٢٤).

هذان الحديثان دالان بظاهرهما اللغوي على وجوب الغسل يوم الجمعة في الزمن الأول الذي قيل فيه النص، ودالان أيضا بعمومهما الزمني، المجمع عليه شرعا، على استغراق هذا الحكم كافَّة الأزمنة التالية لزمن النص إلى يوم القيامة.

وقد أخذ بهذا الظاهر جماعة من أهل العلم فأوجبوا الغسل يوم الجمعة(٢٥).

إلا أن ابن عباس، رضي الله عنهما – بما فقَّهَهُ الله في الدين وعلّمه التأويل – له رأي آخر بناه على التعليل، والنظر في مصلحة الحكم. فقد رُوي عنه أنه: سُئِل عن غسل الجمعة أواجب هو؟ فقال: لا، ولكنّه أطهر لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس بواجب عليه. وسأخبركم عن بدء الغسل: كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون، وكان مسجدهم ضيقاً، فلما آذى بعضهم بعضاً، قال النبي، صلى الله عليه وسلم: «أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا». قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير، ولبسوا غير الصوف، وكُفوا العمل، ووُسّع المسجد(٢٦).

---

(٢٣) البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، باب: الطيب للجمعة، حديث رقم (٨٣١).

(٢٤) البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، باب: فضل الغسل يوم الجمعة وهل على الصبي شهود يوم الجمعة، حديث رقم (٨٢٨).

(٢٥) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤٢٠/٢.

(٢٦) أبو داود، السنن، ٩٧/١، كتاب الطهارة، باب: في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، حديث رقم (٣٥٣). وقال الحافظ في الفتح٤٢٢/٢: إسناده حسن.

فالملاحظ في اجتهاد ابن عباس، رضي الله تعالى عنهما، هذا: أنه نظر إلى علة الأمر بالغسل (الدلالة العقلية للنص)، فوجدها ما يترتب على تركه من أذى الناس بعضهم بعضاً، لِما كان من ضيق المسجد ولبس الصوف والعمل قبل الصلاة، ومن ثَم انتفت هذه العلة؛ لِما جاء الله به من الخير، ولم يعد الأذى متحقِّقاً، ولو تُرِك الغسل؛ لأن الناس لا يلبسون الصوف ولا يعملون قبل الصلاة والمسجد مُتَّسع، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم، فأفتى رضي الله تعالى عنه، بناءً على ذلك بعدم وجوب الغسل.

وإذن، فحاصل اجتهاد ابن عباس رضي الله عنهما: أنه تخصيص لعموم الأمر القاضي باستغراق الحكم كافة الأزمنة والأحوال بالتعليل، فمن احتمل أن يؤذي غيره برائحته أو غير ذلك وجب عليه الغسل ومن لا فلا. والله أعلم.

و لا يُعدُّ مثل هذا الاجتهاد باطلا أو معطِّلا للحكم؛ لأنه إنما خَصَّصَ عمومَه بالعلة، والتخصيص بيان لا تعطيل.

المطلب السادس

آراء الأصوليين في تكييف تقديم الدلالة العقلية للنص على دلالته اللغوية الظاهرة

هذا، وقد اختلفت أقوال الأصوليين في التكييف الأصولي لتقديم الدلالة العقلية للنص الشرعي على دلالته اللغوية الظاهرة، أو بعبارة أخرى، في تقديم المصلحة المعتبرة بالنص على ظاهر النص نفسه، لا سيما إذا كانت هذه المصلحة تعارض العموم الزمني للنص، وقد ترتب على هذا التكييف اختلافٌ آخر في موقفهم من معارضة المصلحة للنص بشكل عام. وقد انقسموا إزاء ذلك إلى ثلاثة أقسام: طرفين وواسطة:

فأما الطرف الأول: فكيَّفوا التعارض على أنه تعارض بين مصلحة ونص، ولم يدقِّقوا النظر في أن المصلحة هاهنا صادرة عن النص نفسه من خلال علته، فأطلقوا القول بجواز اعتراض النص بإطلاق، بالمصلحة بإطلاق. ويمثل هؤلاء من القدماء الطوفي الحنبلي، ولعلَّه الوحيد، ومن المعاصرين، إلى حدٍّ ما، الأستاذ مصطفى شلبي في تعليل الأحكام(٢٧). وهذا القول من الخطورة بمكان، لأنه مفضٍ إلى رد النصوص بآراء الرجال، وهو التعطيل بعينه. ولا نظن بالطوفي ولا بالأستاذ شلبي أنهما قصدا إلى ذلك، والله تعالى أعلم.

وأما الطرف الثاني: فرفضوا هذا التعارض، مقدِّمين بإطلاق دلالةَ النص اللغوية على علة النص ومصلحته، منطلقين من قاعدة لهم في ذلك، هي صحيحة في نفسها لكن ما نزَّلوها على الواقعة محل البحث تنزيلا مناسبا، مفادها: أنه لا يجوز أن يُستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال؛ لأن الفرع إذا عاد على أصله بالإبطال فقد أبطل نفسه في النتيجة.

ويُردُّ على ذلك: بأن العلة في حالة تعارضها مع ظاهر النص لا تكون منبثقة عنه، وإنما عن الدلالة القطعية للنص(٢٨). وعليه، فلا تعارض بين الفرع وأصله في هذه الحالة(٢٩).

---

(٢٧) شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٠٢.

(٢٨) لكل نص حتى لو كان ظنيا دلالة قطعية فيما أسميناها بنظرية القطع النسبي. للمزيد يُنظر بحث المؤلف، إشكالية القطع عند الأصوليين، مجلة المسلم المعاصر، العدد١١٧، السنة الثلاثون، يوليو-أغسطس-سبتمبر، ٢٠٠٥م، ص٩٦.

(٢٩) للمزيد ينظر، أثر تعليل النص في دلالته، الفصل الثالث.

ويمثِّل هذا الرأي كثير من قدماء الأصوليين كالقاضي الباقلاني، وإمام الحرمين، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي منصور البغدادي، وأبي إسحاق الشيرازي، والآمدي، ومشايخ العراق من الحنفية كالدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، وغيرهم(٣٠). ويمثلهم من المعاصرين، أفضلَ ما يكون التمثيل، الأستاذ البوطي في ضوابط المصلحة.

ونتيجة لذلك، فقد اتخذ بعض هؤلاء الأصوليين قولهم هذا مِعْوَلا يهدمون بها كثيرا من اجتهادات أئمة الفقه الذين يخالفونهم، التي انبنت على تخصيص النص بعلته، كاجتهاد أبي حنيفة مثلا بجواز دفع القيمة في الزكاة، وكاجتهاد الشافعي في جواز سفر المرأة بغير محرم، وغير ذلك، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد أخذ بعضهم يلتمس التأويلاتِ والمخارجَ لما روي عن إمامه من اجتهادات مبنية على الأصل ذاته.

وأما الواسطة: فقد فقهوا سرَّ المسألة، وأن التعارض الحاصل فيها إنما هو تعارض بين مكوِّنات النص نفسه، وأن التقديم ينبغي أن يكون للعنصر الذي يورث غلبة الظن. ومن هؤلاء الغزالي – وعزا القول في المسألة إلى الأئمة مالك وأبي حنيفة والشافعي – وابنُ السبكي، والإسنوي، وابن دقيق العيد، وابن القيم، وابن تيمية، والشاطبي، ومشايخ سمرقند من الحنفية، وأبو الخطاب وابن عقيل الحنبليان. ولم أجد من اهتدى بعمق ودقة إلى القول والتكييف الأصولي نفسه من المعاصرين إلا الأستاذ الزرقا في الطبعة الجديدة من كتابه المدخل الفقهي العام(٣١).

---

(٣٠) وقد نقلت أقوالهم، وأدلتهم مبينا ضعفها، ومبينا أيضا أن قولهم هذا مخالف لاجتهاد أئمة المذاهب الذين ينتسبون إليهم، في: « أثر تعليل النص في دلالته ». الفصل الثاني.

(٣١) فقال حفظه الله تعالى [ص٩٠٧]: « يتضح من ذلك أن اعتبار العرف الحادث المخالف في الظاهر لعموم النص التشريعي ليس من قبيل تخصيص النص العام بعرف حادث؛ لأن

المبحث الثاني
تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة بغيره

هذا هو النوع الثاني من تعارض ظاهر النص مع المصلحة، ولن أستطيع الخوض في غماره آتيا على كل ما يستحقه من البحث في هذه الدراسة التي يُفترض اتصافها بالإيجاز، ولكن سأحاول الوفاء بما وعدت به في مقدمة هذه الدراسة من وضع حدود عامة وقواعد ضابطة لهذا التعارض. وعلى هذا فليس ثمة داع لتكرار ما قاله شلبي في تعليل الأحكام(٣٢)، وما لخصه حسب الله في أصول التشريع الإسلامي(٣٣)، وما رد به عليهم البوطي في ضوابط المصلحة(٣٤)، وما وازن به بين الجميع الأستاذ الزرقا في الاستصلاح(٣٥)، وغير هؤلاء ممن كتبوا في المصلحة. ولا سيما أن البحث في هذه المسألة تجاوز – من وجهة نظري – مرحلة الرفض الكلي أو القبول الكلي لترجيح المصلحة على ظاهر النص أو العكس، إلا عند القليل من الشكليين المتصفين بالسَّطحية في البحث والظاهرية في الاستنتاج، وبدأ، أي البحث، بدلا من ذلك، يخوض في أشكال التعارض المختلفة، ومعايير

من شرائط تخصيص النص التشريعي العام أن يكون دليل تخصيصه مقارناً له في الوجود.. ولكن اعتبار العرف الحادث الذي يزيل علة النص هو نتيجة لاعتبار النص مخصصًّا بمقتضى علته، فهو تخصيصٍ بالعلة لا بالعرف الحادث، وما اعتبار العرف الحادث إذا كان نافيا لتلك العلة إلا تطبيق لذلك التخصيص سابق الاعتبار».
وقال أيضا – ص٩١٣ – بعد بيان اختباط بعضٍ الكاتبين في تخريج هذه المسألة: « وهذه القضية [أي تخصيص النص بعلته] في الواقع تعتبر من أدق المواطن الفقهية الأصولية وأكثرها اشتباها على المحققين ».

(٣٢) شلبي، تعليل الأحكام، ص٢٧٨ – ٣٢٩.

(٣٣) علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص١٨٣ وما بعدها.

(٣٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص١٢٧ – ١٧٣.

(٣٥) الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلة، ص٩٢ وما بعدها.

الترجيح في كل شكل منها، فيما أطلق عليه الكثير من الباحثين حديثا ب- «فقه الأولويات» أو «فقه الموازنات».

لا يقال: فهذا الفقه – فقه الأولويات – وإن كان جديدا في الاسم إلا أنه قديم في المسمى، حيث إن أصوله، بل الكثير من مباحثه تعود لقدماء الأصوليين، فعلام تدعي أن البحث الأصولي الحديث هو الذي بدأ الخوض فيه؟

لأني لا أقول بأن مهمة البحث الأصولي الجديد هي الخروج عن القديم. كَلا، وإنما تسليطُ الضوء وتركيز النظر على ما يلزم من القديم، وترك ما لا يلزم مما لا ينبني عليه كبير فائدة أو عمل، ثم بعد ذلك استغلال هذا المفيد، والبناء عليه، لمواجهة الهجمة الحضارية العاتية التي تكتسح العالم أجمع، وعلى جميع الصعد: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتشريعية ...الخ. هذه الهجمة التي لا يليق بنا، ونحن من نحن في أصالة التاريخ، وعبقرية الحضارة، وعالمية المنهج، وربانية المصدر، أن نواجهها بدفن الرؤوس في الرمال كما تصنع النعامة إذا دهمها الخطر.

وعليه، فما سأنهض به في هذا المبحث – تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة بغيره – إنما هو محاولة أولى «مبتكرة» لكن يعوزها الكثير من النقد والتتميم والتوجيه؛ للوقوف على عناصر الترجيح والتثقيل لأحد طرفي التعارض – ظاهر النص أو المصلحة – على الآخر، مع توضيح ذلك بالتمثيل؛ إذِ التمثيل في مثل هذه المواطن من الأهمية بمكان.

وقبل البَدء بذلك لا بد من التذكير:

أولا: بأن ظاهر النص والمصلحة لا يتعارضان في ذاتيهما أو مدلوليهما إلا من خلال فعل أو واقعة يتناوشها حكماهما. كما نقول في تعارض عموم (ظاهر) قوله، صلى الله عليه وسلم: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأني رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»(٣٦)، مع مصلحة حفظ الدين على الناس، وذلك من خلال الحكم بوجوب قتل الزنديق، مدعي التوبة، أو عدم ذلك.

فالنص بظاهره يتناول الزنديق بحكمه فلا يجيز قتله، ومصلحة حفظ الدين تتناوله بحكمها هي الأخرى فتجيز أو توجب قتله. فقتل الزنديق، إذن، هو نقطة التقاطع والتعارض بين مدلول المصلحة ومدلول ظاهر النص. ولا يُتصور تعارض المصلحة مع ظاهر النص إلا من خلال مثل هذا الفرع العَمَلي الذي مثلنا به، وهو ما سنصطلح على تسميته بـ «محل التعارض». وسبب ذلك أن المصلحة أو المقصد الكلي مفهوم ذهني لا وجود له في الخارج إلا من خلال الفروع والجزئيات(٣٧).

وثانيا: بأن ظاهر النص والمصلحة كليهما دليلان ظنيان على الحكم، وأنهما إذا تعارضا في الدلالة على حكم ما لفعل من الأفعال أو واقعة من الوقائع فالترجيح إنما هو للدليل الأكثر إفادة للظن.

---

(٣٦) البخاري، الصحيح، حديث رقم (٢٥)، (٧٢٨٥).
(٣٧) انظر: الشاطبي، الموافقات، ٢ / ٦٢.

فإذا تقرر ما سبق، يمكننا القول – في التقسيم الكلي –: إنَّ تعارض ظاهر النص مع المصلحة يتوقف على أمرين رئيسين:

الأمر الأول: يتعلق بقوة النص. وذلك من خلال:

١. قوة ثبوت النص في نفسه.

٢. قوة ظهور النص، أو بعبارة أخرى، قوة تناول النص لمحل التعارض.

والثاني: يتعلق بقوة المصلحة. وذلك من خلال:

١. قوة اعتبار المصلحة.

٢. قوة تناول المصلحة لمحل التعارض.

٣. قوة «نوع ومتعلق» المصلحة.

وسنعقد لبيان كل مرجِّح من هذه المرجحات مطلبا منفردا.

المطلب الأول

قوة ثبوت النص

ما من شك في أن النصوص تتفاوت في درجة ثبوتها، والأصل في المجتهد أن يراعي هذا التفاوت لاسيما عند التعارض، فالمتواتر لا يُعامل معاملة المستفيض، والمستفيض لا يعامل معاملة خبر الواحد، وحتى أخبار الآحاد فيما بينها فإن لها مرجحات ذكرها الأصوليون: كثقة الراوي، وضبطه، وفقهه، وعمله بالحديث، وكون حديثه فيما لا تعم به البلوى، وغير ذلك مما ذكر ونوقش في كتب الأصول(٣٨).

---

(٣٨) انظر: ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ٦٢٨.

وأما في مجال تعارض ظاهر النص مع المصلحة، فالقوة المطلوبة في المصلحة التي تعارض ظاهر الكتاب ينبغي أن تختلف عن القوة المطلوبة فيها إذا عارضت ظاهر الخبر المستفيض، والقوة المطلوبة فيها إذا عارضت ظاهر الخبر المستفيض ينبغي أن تختلف عن القوة المطلوبة فيها إذا عارضت ظاهر خبر الواحد، وهكذا ... كلما ضعفت قوة ثبوت النص ضعف اشتراط القوة في المصلحة والعكس بالعكس.

وإليك هذه القصة التي تشير إلى نحو مما ذكرنا:

روى سالم بن أبي النضر، رحمه الله تعالى، أن عمر، رضي الله عنه، لما أراد توسيع المسجد النبوي اشترى ما حوله من الدور إلا حجرات أمهات المؤمنين، ودارا للعباس بن عبد المطلب، رضي الله عنه، أبى أن يبيعها، فخيره عمر بين أن يبيعها بما أراد من مال، أو يبني له حيث يشاء دارا أخرى بدلا منها، أو يتصدق بها على المسلمين، فأبى العباس، واحتكما إلى أبيٍّ بن كعب، رضي الله عنه، فقال أبي: لقد سمعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يقول: «إن الله أوحى إلى داود أنِ ابن لي بيتا أُذكر فيه، فخط بيت المقدس، فدخل فيها زاوية بيت رجل من بني إسرائيل أبى أن يبيعها، فحدثته نفسه أن يأخذها منه، فأوحى الله إليه: يا داود، أمرتك أن تبني لي بيتا أُذكر فيه، فأردت أن تُدخل في بيتي الغصب، وليس من شأني الغصب...» فأخذ عمر بمجامع أبي وقال: جئتك بشيء، فجئتني بما هو أشدُّ منه، لتأتينِّي على ما تقول ببينة. وقاده إلى المسجد لسؤال من فيه من أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن هذا الحديث. فقال أبو ذر: أنا سمعته من رسول الله، صلى الله عليه وسلم. وقال ثان وثالث: وأنا سمعته كذلك، فأرسل عمر أبيًّا، فقال:

أتتهمني على حديث رسول الله يا عمر؟ فقال عمر: ما اتهمتك عليه يا أبا المنذر، ولكني أردت أن يكون الحديث عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ظاهرا، ثم قال للعباس: اذهب، فلا أعرض لك في دارك. فقال: أما إذا فعلت فإني قد تصدقت بها على المسلمين، أوسِّع بها عليهم في مسجدهم، فأما وأنت تخاصمني فلا، فخط له عمر دارا بالزوراء بناها من بيت مال المسلمين(٣٩).

فالذي نراه في هذه القصة: أن عمر، رضي الله تعالى عنه، لما أراد أخذ بيت العباس، رضي الله عنه، بحجة المصلحة العامة ورفع الحرج عن المسلمين – وهذه المصلحة من حيث الاعتبار الشرعي من القوة بمكان – لم يقبل بأن يعارضها بخبر الواحد الذي جاء به أبيّ، رضي الله تعالى عنه، لا تهمةً له، وإنما لمِا يتطرَّق إلى خبر الواحد من الخطأ والنسيان، فطلب من أبيٍّ البينةَ على ما يقول، حتى ظهرت له، بعد شهادة الشهود، قوةُ الخبر من حيث الثبوت، فقدَّمه على المصلحة(٤٠).

المطلب الثاني

قوة ظهور النص

ولا يعنينا من ظهور النص قوتُه في الدلالة على كل ما يحتمله من معنى بإطلاق، وإنما قوته في الدلالة على محل التعارض فحسب، أو بعبارة أخرى، قوة تناوله لمحل التعارض بحكمه.

---

(٣٩) قال المتقي الهندي في كنز العمال [١٣/٥٠٧]: رواه ابن سعدِ وابن عساكر وسنده صحيح إلا أن أبا النضر سالما – راوي الحديث من التابعين – لم يلق عمر.

(٤٠) ولعل مثل هذا التخريج يفسر لنا منهج سيدنا عمر، رضي الله عنه، في التعامل مع خبر الآحاد، إذ قد روي عنه أنه كان يقبل بعض الأخبار من غير شهادة الشهود، بينما لا يقبل بعضها الآخر إلا بالبينات، وربما يكون ذلك، في نظري، بحسب قوة المعارض للخبر كما في المثال الذي ذكرنا، والله تعالى أعلم.

ويعتمد هذا، في رأيي، بعد قوة دلالة الصياغة اللغوية للنص، على أمرين:

الأول: القصد التشريعي للنص: وأعني به: ظهور علة النص، المشتمل على اللفظ الظاهر، في الفعل أو الواقعة محل التعارض.

والثاني: القصد السِّياقي للنص: وأعني به: مدى توجه الشارع، من خلال سياق النص، إلى بيان حكم الفعل أو الواقعة محل التعارض.

ويظلّ هذا الكلام نظرياً حتى يتمهَّد بالأمثلة:

المثال الأول: لبيان أثر القصد التشريعي للنص في قوة تناول ظاهر النص لمحل التعارض:

نهى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يبيع حاضر لباد(٤١)، وعموم هذا النهي يقتضي تحريم جميع صور هذا البيع، إلا أن الفقهاء، قد أعملوا في هذا الحديث آلة التخصيص فأخرجوا من النهي كثيرا من الصُّوَر التي يشملها بعمومه. ومستندهم في هذا التخصيص: إما، فقط، عدم تحقق علة النهي في محل التخصيص، وهي الإضرار بأهل البلد، وإما، بالإضافة إلى ذلك، الحاجة (المصلحة) إلى إجازة مثل هذه الصُّوَر من هذا البيع.

وسأتناول صورتين من هذه الصُّوَر المخرَجة من العموم، لبيان أثر القصد التشريعي (العلة) في ضعف اندراجهما تحت العموم أو قوته. وهما: صورة أن لا

---

(٤١) البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب: باب: هل يبيع حاضر لباد بغير أجر وهل يعينه أو ينصحه، رقم (٢٠١٣).

يكون للمتاع المجلوب حاجة عند أهل البلد (أي كون السلعة من الكماليات)، وصورة ما إذا عرض البدوي على الحضري البيع له، لا العكس.

فإذا أردنا أن نزن الحكم في هاتين الصورتين بالميزان الصحيح قلنا: إن بيع الحاضر للبادي تتناوله مصلحتان متعارضتان:

الأولى: مصلحة أهل البلد بأن لا يغلو السعر عليهم؛ لأن البدوي جاهل بالسعر غالبا، ثم إنه يرضيه القليل، والحفاظ على هذه المصلحة هو المقصد التشريعي للنص نفسه الذي اشتمل على النهي.

الثانية: مصلحة البدوي بأن يبيع بسعر السوق فيربح أكثر مما لو باع بنفسه، وهذه مصلحة معتبرة شرعا، وهي من باب النصيحة للمسلم.

وفي الصورة المفروضة بكون المتاع المبيع مما لا يُحتاج إليه، لا يظهر القصد التشريعي للنص ظهورا قويا، وهو عدم الإضرار بأهل البلد والتضييق عليهم بغلو الأسعار، لأن السلع الكمالية هي مما لا يؤدِّي غلاؤها إلى ضيق وحَرَجٍ في الغالب. ومن هنا قال بعض الفقهاء في هذه الصورة خاصَّةً بتقديم مصلحة البدوي على مصلحة أهل البلد فأجاز بيع الحاضر له، مخصِّصاً عمومَ النص، ومخرجا منه هذه الصورة من البيع، وما ذلك إلا بعد أن ضَعُفَ تناول ظاهر النص لها بحكمه لعدم تحقق علته فيها.

أما الصورة المفروضة بكون البدوي هو الذي عرض الأمر على البلدي لا العكس، فلا يصح القول فيها بترجيح مصلحة البلدي على عموم النهي، وذلك لأن علة - مقصد النهي - يتحقق في هذه الصورة كغيرها، إذِ الإضرار بأهل البلد لا يختلف فيه الحال بين أن يسأل البدويُّ البلديَّ أو العكس. وعليه كان اندراج هذه

الصورة في العموم قويا لظهور علة النهي فيها فلا يصح إخراجها من عموم النص بالمصلحة، كما قاله ابن دقيق العيد، رحمه الله تعالى(٤٢).

والذي أريد أن أصل إليه من خلال هذا المثال هو القول بأن تناول ظاهر النص – لا سيما العموم – للأفراد المندرجة تحته ليس هو على وزان واحد، وإنما يختلف بحسب قوة ظهور علة النص نفسه المشتمل للعموم في كل فرد من هذه الأفراد. وحيث قوي التناول لم تقوَ المصلحة على المعارضة إلا أن تكون أقوى منه، وحيث ضعف التناول قويت المصلحة على المعارضة.

وأما مثال أثر القصد السياقي للنص على قوة تناول ظاهر النص لمحل التعارض فقد كفانا مؤونة تكلفه الإمام الغزالي عندما قال: اعلم أن العموم (الظاهر) عند من يرى التمسك به ينقسم إلى: قوي: يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع، أو كالقاطع، وإلى ضعيف: ربما يُشك في ظهوره، ويُقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف، وإلى متوسط. مثال القوي منه قوله، صلى الله عليه وسلم،: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»(٤٣). وقد حَمَلَه الخصْم على الأمة، فنبا عن قَبوله قولُه، صلى الله عليه وسلم: «فلها المهر بما استحلَّ من فرجها»(٤٤)؛ فإنَّ مهر الأمة للسيد، فعدلوا إلى الحمل على المكاتبة؛ وهذا تعسف ظاهر؛ لأن العموم قوي، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترن باللفظ...وأما مثال العموم

---

(٤٢) انظر: ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ١/٣٤٩.

(٤٣) أبو داود، السنن، كتاب النكاح، باب في الولي، ٢/١٩٠. والترمذي، السنن، كتاب النكاح عن رسول الله، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، ٣/٤٠٧.

(٤٤) المرجع السابق، رواية الترمذي.

الضعيف فقوله، عليه الصلاة والسلام: «فيما سقت السماء العشر وفيما سُقي بنضح أو دالية نصف العشر»(٤٥). فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم إلى أن هذا لا يُحتج به في إيجاب العشر في جميع ما سقته السماء، ولا في جميع ما سقي بنضح، كما هو مذهب أبي حنيفة، رحمه الله تعالى؛ لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يُتعلق بعمومه. وهذا فيه نظر عندنا؛ إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصودا، وهو إيجاب العشر في جميع ما سقته السماء وإيجاب نصفه في جميع ما سقي بنضح، واللفظ عام في صيغته فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم، لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل(٤٦).

فترى من خلال كلام الغزالي هذا، والأمثلة التي أوردها، أن سياق النص الذي يُرشد إلى مراد الشارع أو قصده من سوق النص، يؤثر في ألفاظ هذا النص بالتقوية والتضعيف لظهور هذه الألفاظ في مدلولاتها، والذي يمكن إفادته من كلام الغزالي، في مجال قوة ظهور اللفظ العام وعدمه، أمران:

الأول: أنه كلما شذَّت صورة التخصيص وندرت ضعف تناول العموم لها، والعكس بالعكس.

الثاني: أنه كلما كان السياق يشير إلى توجه المتكلم إلى أمر آخر غير العموم كان هذا العموم ضعيفا يكفي في تخصيصه أدنى دليل.

وعليه، فينبغي على الناظر في تعارض المصلحة مع عموم النص أن ينظر في محل التعارض هل هو مندرج – من خلال السياق – تحت العموم بقوة أم لا.

---

(٤٥) البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، رقم (١٣٨٨).

(٤٦) انظر: الغزالي، المستصفى، ٤٠٧/١.

فإن كان مندرجا بقوة احتاج إلى مصلحة قوية حتى تخصصه وإلا بأن كان بعيدا أو شاذا فلا.

ومن خلال هذا الأصل، نستطيع الحكم على ما مثلوه بمسألة الترس(٤٧)، والتي يتعارض فيها عموم النصوص العاصمة للدماء فيما بين المسلمين، وهي كثيرة، مع مصلحة حفظ الدين والنفوس والأموال برد المعتدين. حيث يجد المدقق في مثل هذه الصورة أن دلالة العموم عليها تتسم بالضعف لندرة هذه الصورة وشذوذها بالنسبة إلى جملة ما يندرج تحت العموم، فهي مما لا يخطر بالبال إلا تكلفا عند إطلاق العموم.

وعليه، فما أراه يُباح قتل الترس المسلم في حالة رد الهجوم وغلبة الظن بالهزيمة إذا لم يُقتل فحسب – كما قاله الغزالي(٤٨) – بل وحتى في الهجوم، وفي إقامة فرض الكفاية بالجهاد، إذا انعدمت الوسيلة للفتك بالأعداء، والتغلب عليهم، إلا بقتل الترس؛ لأن مصلحة الجهاد ونشر الدين تقدم على حفظ النفوس، إذ هي أقوى. هذا فضلا عن أن تناول النصوص العاصمة للنفوس لواقعة الترس إنما هو تناول ضعيف كما أسلفنا.

المطلب الثالث
قوة اعتبار المصلحة

الأمر الثالث الذي يتوقف عليه ترجيح حكم المصلحة على حكم ظاهر النص في محل التعارض أو العكس، هو قوة اعتبار الشارع لهذه المصلحة، فمن المعلوم

---

(٤٧) وهي أن يحتمي الأعداء بمجموعة من أسرى المسلمين ثم يقصدوا إلى الهجوم على المسلمين. فلا يمكن المسلمين رميُهم إلا أن يصيبوا هؤلاء الأسرى.

(٤٨) انظر: المستصفى، ١ / ٢٩٤.

بداهة أن المصالح في مدى التفات الشارع إليها ليست على وزان واحد، وإنما تتوقف قوة المصلحة، في نظري، على أمور:

الأول: قوة الدليل الدال عليها في نفسه، وتتحدد قوة هذا الدليل بأمرين:

أ. قوته من حيث الثبوت: إذ المصلحة التي دل على اعتبارها خبر الكتاب ليست كالمصلحة التي اعتبرت عن طريق خبر الآحاد.

ب. قوته من حيث التعدد: فالمصلحة التي تضافر على اعتبارها نصوص كثيرة، حتى أوشكت أن تبلغ القطع، ليست كالمصلحة التي جاء باعتبارها نص مفرد.

الأمر الثاني: قوة دلالة هذا الدليل على اعتبار المصلحة، فإنه من المعلوم أن الدليل قد يدل على اعتبار المصلحة بنوعها أو بجنسها أو بجنس جنسها وهكذا إلى أربع أو خمس مراتب.

وحتى أكسر سَوْرة التنظير في غالب هذا الكلام كان لابد من تعقيبه بمثال. فأقول: ورد النص عن المعصوم، صلى الله عليه وسلم، بتحريم قطع شوك الحرم عموما، وهو قوله في البلد الحرام: «هو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة لا يُعضَدُ شوكُه ولا ينفر صيده....»(٤٩).

واستثنى البعض من عموم شوك الحرم ذلك «الشوك الذي يعترض طريق الحجيج فيؤذيهم» فأجازوا قطعه.

---

(٤٩) البخاري، الصحيح، كتاب الحج، باب: فضل الحرم، حديث رقم (١٤٨٤).

فلو أردنا البحث عن مستند لمثل هذا الاستثناء (التخصيص) والذي يمثل مصادمة لعموم النص أو ظاهره، لأمكننا عزو ذلك إلى المصلحة المتمثلة بدفع الأذى.

لكن ما هو مدى اعتبار الشارع لهذه المصلحة حتى يمكنها معارضة العموم؟

للإجابة عن هذا السؤال أريد أن أتنزل بالقارئ مع درجات أدلة اعتبار هذه المصلحة شرعا، بدءا من الجنس الأبعد، فالأقرب، فالأكثر قربا، وهكذا... حتى يُدرِك ما هو مقصودنا في توقف قوة اعتبار المصلحة على قوة دلالة الدليل على اعتبار المصلحة في محل التعارض، أو بعبارة أخرى، حتى يدرك أن إيحاء دليل أو أدلة المصلحة بهذه المصلحة ليس هو على درجة واحدة في قوة الدلالة، وإنما على درجات متفاوتة في القوة.

الدليل الأول: النصوص المحرِّمة للإيذاء عموما، كقوله تعالى: {فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا} (الإسراء:٢٣) وكقوله، صلى الله عليه وسلم: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»(٥٠)، وغير ذلك من النصوص التي تدل على حرمة أذى المسلم، فمن خلال هذه الأدلة نصل إلى أن الشارع يهدف إلى منع الأذى عموما، والشوك المعترض في طريق الحجيج محقِّق للأذى فلا بد من قطعه حفاظا على مقصود الشارع.

فمثل هذا الاستدلال يمثِّل التمسك بالجنس البعيد للمصلحة في مقابلة النص، وهو تمسك بأضعف المصالح اعتبارا، فلننتقل إلى دليل أقرب هو:

---

(٥٠) البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، حديث رقم (٩).

الدليل الثاني: النصوص المحرِّمة لإيذاء المتعبِّد في عبادته، كالنهي عن أكل الثوم والبصل لمن أراد الصلاة، وكالنهي عن البصاق في المسجد، وكالنهي عن المزاحمة على الحجر الأسود، وكإيجاب – أو ندب – الغسل على من أراد الجمعة وغيرها مما فيه اجتماع الناس وازدحامهم لِما كان يحصل من تأذي الناس بعضهم من بعض، وغير ذلك من النصوص التي تصب في قصد الشارع إلى عدم لحوق الأذى بالمتعبدين. وهذا الدليل أخص من الذي قبله لأن الأول يرمي إلى منع الأذى عموما، وهذا يرمي إلى منع أذى خاص، هو اللاحق بالمتعبدين، وهذا ألصق بمحل التعارض من الأول؛ لأن محل التعارض يفترض وقوع أذى الشوك في طريق **الحجيج**.

الدليل الثالث: ما روي عنه، صلى الله عليه وسلم، قال: «كانت شجرة تؤذي أهل الطريق فقطعها رجل فنحَّاها عن الطريق فأُدخل الجنة»(٥١).

وهذا الدليل ألصق من الذي قبله بمحل التعارض، ووجه قربه تأتَّى من كون مسبِّب الأذى (الشجرة) قريبا، من حيث الشبه الحسي والأثر الضرري، من مسبب أذى محل التعارض (الشوك)، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنَّ كلا الأذيَيْن قد كان في «طريق الناس». والفرق بينهما – محل التعارض ودليل الاعتبار – هو أن الشوك محرَّم وفي البلد الحرام، بخلاف غصن الشجرة الذي ورد في الحديث مطلقا.

الدليل الرابع: النص الدال على إرخاص الله تعالى للمحرِم أن يحلق شعره إذا كان يجد أذى في رأسه بشرط الفدية في قوله تعالى: وهو قوله تعالى: {وَلا تَحْلِقُوا

---

(٥١) رواه أحمد في المسند ٢/ ٣٠٤، ٣٤٣، من حديث أبي هريرة، رضي الله عنه.

رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ}(البقرة:١٩٦).

وقُرْب هذا الدليل من محل التعارض يظهر من جهتين: الأولى: أن المتأذي هو حاج في كلا الحالتين. والثانية: أنه أبيح له قطع ما أصله محرَّم بالحج بسبب الأذى المتولِّد عنه، إذ المحرِم، لولا الأذى، لا يباح له الحلق. والفرق بين المحلين: أن تحريم الحلق إنما كان لحرمة الحج، وتحريم قطع الشوك إنما كان لحرمة البلد.

الدليل الخامس: ولعله أقرب الأدلة إلى اعتبار مصلحة محل التعارض، وهو إباحة قتل الفواسق الخمس في الحرم(٥٢). ووجه قرب هذا الدليل أن جنس المسبب للأذى محرَّم لحرمة البلد، وهي الحيوانات عموما في الدليل، والنباتات بل الأشواك عموما في محل التعارض.

وبناء على هذا الدليل الخاصّ جدا، فقد عُدَّ القول بإباحة قطع الشوك المؤذي في الحرم من باب تخصيص النص بالقياس لا بالمصلحة(٥٣). وما هذا إلا لقوة الاشتراك والتشابه والقرب بين دليل الاعتبار ومحل التعارض.

لاحظنا من خلال ما سبق كيف تتفاوت أدلة اعتبار المصلحة في الدلالة عليها قربا وبعدا، وبالتالي، قوة وضعفا، وآن لنا أن نشهد كيف تتفاوت المصلحة، قوة

---

(٥٢) البخاري، الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب: خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، حديث رقم (٣٠٦٧).

(٥٣) التخصيص بالقياس، وقد قال به الجمهور، إنما هو تخصيص بأقرب معنى مناسب استنبط من النص الأصل في القياس، وهو معنى أو وصف يمتاز بالانضباط نسبيا، والتخصيص بالمصلحة إنما هو تخصيص بالمعاني المناسبة، المستندة لدليل اعتبار المصلحة، الأكثر بعدا من المعنى القياسي. ونتيجة لهذا البعد فلا تمتاز هذه المعاني المصلحية بالانضباط كالوصف الموجب للقياس.

وضعفا، لا بحسب القرب والبعد، وإنما بحسب قوة الدليل الدال عليها في نفسه من حيث عدد النصوص التي تشهد للمصلحة أو قلتها.

ولنعد إلى المثال نفسه، فإنا إذا نظرنا إلى أن المعتبر في إباحة قطع الشوك المؤذي هو وصف الإيذاء، ترددنا في تخصيص النص به بحسب درجة اعتبار النصوص لهذا الوصف كما بينا، ولكن إذا نظرنا إلى أن إباحة قطع هذا الشوك ليست هي من باب اعتبار وصف الإيذاء، وإنما من باب رفع الحرج - وهو الأصح(٥٤) - ظهر لنا عدم الحاجة إلى اعتبار الدليل الأقرب دلالة على الوصف أو المصلحة كما فعلناه في الإيذاء، وذلك لأن أصل رفع الحرج هو من الأصول الكلية القارَّة في الشريعة، والذي نهضت بمعناه نصوص كلية وجزئية كثيرة تفوق الحصر بحيث أصبح أصلا قطعيا لا يقبل التخصيص والتأويل. والأصل الكلي، أو القاعدة العامة، التي ينهض باعتبارها جزئيات عديدة، أقوى في الدلالة على الحكم من القياس الجزئي المستند إلى نصٍّ واحد، أو نصوص قليلة، كما هي الحال في وصف الإيذاء. قال الشاطبي، رحمه الله تعالى، في هذا الصدد: «كل أصل شرعي لم يشهد له أصل معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر»(٥٥).

---

(٥٤) وذلك لأن اعتبار وصف الإيذاء يقضي بإباحة قطع الشوك المؤذي سواء اعترض الطريق أم لا، وسواء أكان ثمة حاجة ملحّة إلى قطعه أم لم تكن الحاجة بذاك القدر. كما هو الشأن في الفواسق إذ إنها تقتل في كل حال سواء أكان الأذى منها متحققا أم ممكنا أم بعيدا. وأما إعتبار وصف الحرج فيقضي بإباحة قطع الشوك المؤذي لا بإطلاق وإنما إذا كان بدرجة تلحق حرجا ومشقة غير معتادة بالناس، كما هو الشرط في الحرج المعتبر شرعا.

(٥٥) الشاطبي، الموافقات، ١ / ٣٩.

المطلب الرابع
قوة تناول المصلحة لمحل التعارض

قد يكون دليل المصلحة قويا في نفسه، وقد تكون دلالته على هذه المصلحة قوية هي الأخرى، ومع ذلك لا يقال بمعارضة هذه المصلحة لظاهر نص ما، وما هذا إلا لأن تحقق هذه المصلحة في محل التعارض وتناولها له متنازع أو مشكوك فيه.

وتتوقف قوة تناول المصلحة لمحل التعارض على أمرين:

الأول: الدرجة الاحتمالية لإفضاء محل التعارض إلى المصلحة، إذا أنيط به حكم المصلحة. وعليه يمكن أن تكون المصلحة موهومة، أو مشكوكا فيها، أو غالبة على الظن، أو مقطوعة. والمعتبر من هذه الدرجات هما الدرجتان الأخيرتان.

ويمكن التمثيل لذلك بالحكم بجواز قتل الجنين – استثناء من عموم الأدلة المحرمة للقتل – إذا كان بقاؤه سيؤدِّي إلى وفاة الأم، قطعا أو في غالب الظن ترجيحا لمصلحة حياة الأم على حياة الجنين.

الأمر الثاني: تعيُّن إفضاء محل التعارض إلى المصلحة إذا أُنيط به حكمها. أي أن لا توجد وسيلة أخرى لتحقيق المصلحة إلا بارتكاب التعارض مع عموم النص.

وإليك هذا المثال: نهى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في الحديث الصحيح، عن بيع الرجل على بيع أخيه(٥٦). وهو كما يقول ابن حجر: «أن يقول لمن اشترى سلعة في زمن الخيار: افسخ لأبيعك بأنقص»(٥٧).

وقد استثنى بعض الشافعية من عموم الحديث صورة ما إذا كان المشتري مغبونا غبنا فاحشا، فإنه يجوز أن يُقال له افسخ لأبيعك بأنقص.

والباحث عن مستند لهذا التخصيص يجده المصلحة التي يشهد لها أصل التناصح وأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لكنه قد اعتُرض على هذا التخصيص، لا إنكارا لما يدل عليه أصل التناصح وأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المصلحة، وإنما لأن محل التعارض – وهي صورة البيع على بيع الغابن – لا يتعين وحده طريقا لتحقيق مصلحة التناصح؛ إذ من الممكن القول للمغبون بأنك قد غُبنت فافسخ البيع، دون حاجة لأن يُقال له: افسخ البيع لأبيعك بأنقص. قال الحافظ في الفتح: «استثنى بعض الشافعية من تحريم البيع والسوم على الآخر ما إذا لم يكن المشتري مغبونا غبنا فاحشا، وبه قال ابن حزم واحتج بحديث(٥٨): الدين النصيحة». ثم قال معقبا على هذا الرأي

---

(٥٦) البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب: لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن، حديث رقم (١٩٩٦).

(٥٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤ / ٤١٥.

(٥٨) فإن قيل: فالتعارض الكائن في صورة الغبن، إذن، إنما هو تعارض بين عمومين: عموم حديث النهي، وعموم حديث النصيحة، وليس هو من قبيل تعارض المصلحة مع ظاهر النص، فالجواب: هذا القول وارد. لكن إيراده ليس بمجد؛ لأن الأمثلة لمَّا كان المقصود منها التوضيح لم تحتمل التنقير. وحيثما حصل في عين المثال اعتراض فقدِّر عدم وجود دليله يصفو لك المثال، أو ابحث بنفسك عن مثال أصدق وأقرب في التمثيل. قال الغزالي، رحمه الله تعالى: « وإذا ضبطنا قاعدة برابطة وقيدناها بمثال، فإن سنح للناظر في عين ذلك المثال شيء، فليطلب مثالا أمثل وأقرب منه، ولا ينعطف على القاعدة المعلومة بالإبطال لما يتطرق إلى الأمثلة من الاختلال ». شفاء الغليل، ص٥٠٧.

ومنتقدا إياه: «لكن لم تنحصر النصيحة في البيع والسوم، فله أن يعرِّفه أن قيمتها كذا، وأنك إن بعتها بكذا مغبون، من غير أن يزيد فيها، فيجمع بذلك بين المصلحتين»(٥٩). يعني مصلحة النهي، ومصلحة النصيحة.

المطلب الخامس

قوة «نوع ومتعلَّق» المصلحة

وأعني بذلك أن ثمة مصالح أقوى، من حيث نوعُها أو متعلقها، من غيرها في الاعتبار الشرعي.

فمن حيث قوة النوع: لا يمكن النظر إلى المصلحة الضرورية أو الحاجية إذا قابلت ظاهر النص بالدرجة نفسها التي ننظر بها إلى المصلحة التكميلية في الحال نفسها.

وأما من حيث المتعلق: فإذا كانت المصلحة تتعلق بمجموعة كبيرة من الأفراد بأن كانت مصلحة عامة فلا ينظر إليها إذا قابلت ظاهر النص كما ينظر إلى المصلحة الخاصة في الحال نفسها.

وهذان المرجحان – النوع، والمتعلق – من الجلاء بمكان بحيث لا يستلزمان تطويل البحث بالتمثيل لهما.

---

(٥٩) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤ / ٤١٥.

الخاتمة

توصلتُ من خلال هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

أولاً: لا يقبل القول بتعارض المصلحة مع النص هكذا بإطلاق، وإنما بقيدين ضروريين: الأول: ظنية النص، والثاني: اعتبارية المصلحة شرعا.

ثانياً: يَتَّخِذُ تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة شرعاً شكلين أساسيين: الأول تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة شرعا بالنص نفسه، والثاني: تعارض ظاهر النص مع المصلحة المعتبرة بغيره من الأدلة.

ثالثاً: لا يصح القول بترجيح المصلحة على ظاهر النص أو العكس – بغض النظر عن شكل تعارضهما – في كل الحالات. وإنما يخضع ذلك للموازنة والترجيح بينهما كأي دليلين ظنيين متعارضين.

رابعاً: يمكن القول بأن ثمة مرجِّحات عدة يتوقف عليها ترجيح المصلحة على ظاهر النص أو العكس. ومن هذه المرجحات:

ما يتعلق بالنص:

١. كقوة ثبوت النص في نفسه.

٢. وقوة ظهور النص، أو قوة تناول النص لمحل التعارض.

ومنها ما يتعلق بالمصلحة.

١. كقوة اعتبار المصلحة.

٢. وقوة تناول المصلحة لمحل التعارض.

٣. وقوة «نوع ومتعلق» المصلحة.

المصادر والمراجع

١. أحمد: أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٢. البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ومعه فتح الباري، ط١، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

٣. البوطي: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.

٤. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الصغرى، ط١، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ١٩٨٩م، ١٤١٠ هـ.

٥. الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦. الأنصاري: عبد العلي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بذيل المستصفى، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط١، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧هـ.

٨. أبو الحسين البصري: محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، ط١، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٩. حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، ط٥، دار المعارف، مصر، ١٣٩٦ هـ.

١٠. أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، دار الكتاب العربي، بيروت.

١١. الدريني: محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٤م.

١٢. ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

١٣. الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول من علم الأصول، تحقيق طه العلواني، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٠هـ.

١٤. الزرقاء: مصطفى، الاستصلاح والمصالح المرسلة، ط١، دارالقلم، دمشق، ١٤٠٨هـ.

١٥. الزرقاء: مصطفى، المدخل الفقهي العام، ط٩، دارالفكر، بيروت.

١٦. الزركشي: محمد بن بهادر، البحر المحيط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

١٧. الشاطبي: إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق وشرح عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

١٨. شلبي: محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ.

١٩. صالح، أيمن علي عبد الرؤوف، أثر تعليل النص على دلالته، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م.

٢٠. صالح: أيمن علي عبد الرؤوف، إشكالية القطع عند الأصوليين، مجلة المسلم المعاصر، العدد١١٧، السنة الثلاثون، يوليو-أغسطس-سبتمبر، ٢٠٠٥م

٢١. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت.

٢٢. العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت.

٢٣. العلائي: صلاح الدين الكيكلدي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، ط١، تحقيق ونشر د. عبد الله آل الشيخ، ١٤٠٣هـ.

٢٤. الغزالي: محمد بن محمد، أساس القياس، ط١، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.

٢٥. الغزالي: محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط١، رئاسة ديوان الأوقاف، العراق، ١٣٩١هـ.

٢٦. الغزالي: محمد بن محمد، المستصفى، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧. مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ومعه شرح النووي، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.

٢٨. المتقي الهندي: علاء الدين علي بن حسام الدين، كنـز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ ه، ١٩٨١م.

٢٩. ابن النجار: أحمد الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، طبع مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى ١٤٠٨هـ.

٣٠. النووي: يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.